

LE DINAMICHE DELL'INTERSOGGETTIVITÀ
UN PERCORSO FENOMENOLOGICO

Parte prima: l'idea di costituzione dell'altro e il suo esito solipsistico

1. *Il bisogno dell'altro nella filosofia di Husserl*

Nello sviluppo delle analisi sulla costituzione e, in particolare, sulla necessità di raggiungere una conoscenza cosale “vera” o “obiettiva”, Husserl incontra un problema che riguarda proprio la condizione di una simile conoscenza e che, per la sua assoluta inderogabilità, deve trovare al più presto una soluzione. Tale problema riguarda precisamente la presentazione della cosa e, dalla parte del soggetto, la sua percezione secondo “parvenza” o “realtà”. Che cosa consente di stabilire una conoscenza obiettiva (e non relativa) della cosa, nella sua verità, come «compagine identica di qualità che può essere circoscritta e fissata sul piano logico-matematico *prescindendo da ogni relatività*», come «la cosa della fisica»?¹

L'ipotesi husserliana è la seguente: per avere una conoscenza obiettiva della cosa occorre innanzitutto supporre «che un soggetto abbia sempre soltanto percezioni normali e che non subisca mai una modificazione di uno dei suoi organi, oppure che subisca una modificazione che non lasci sussistere la possibilità di una rettifica (perdita dell'intero campo tattile, malattie mentali che modificano l'intero campo percettivo)»,² la quale condizione impedirebbe di raggiungere l'obiettività. Ammesso dunque che il soggetto abbia sempre “percezioni normali”, non alterate, la sua conoscenza della cosa potrà dirsi obiettiva

¹ E. HUSSERL, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica. Ricerche fenomenologiche sopra la costituzione*, vol. II, tr. it. V. Costa, Einaudi, Torino 2002, p. 80.

² *Ivi*, pp. 80-81.

soltanto quanto questo concetto di normalità sarà chiarito sulla base di una altrettanto comprovata «conoscenza obiettiva delle conformazioni psicofisiche dei soggetti esperienti oltre che delle condizionalità esistenti tra la cosa e il soggetto».³ Ciò implica innanzitutto una considerazione di tali conformazioni e, dunque, della serie di soggetti (e non del singolo soggetto d'esperienza) che percepiscono quella cosa; vale a dire delle condizioni in cui “di fatto” avviene la costituzione. Il concetto di normalità può infatti essere valutato soltanto sulla base di una conoscenza diretta e approfondita della struttura psicofisica del soggetto in generale (di ogni singolo soggetto particolare), atta al conoscere. Ma, poiché il soggetto conosce per l'appunto soltanto in un determinato contesto spazio-temporale a lui relativo, la valutazione in merito alla validità di tale conoscere non fa che confermare l'esigenza di una riconsiderazione del suo conoscere, *soltanto in relazione alle altre realtà soggettive*. La normalità che, secondo Husserl, conduce alla verità della cosa richiede pertanto un atto percettivo non più relativo al soggetto esperiente, o soggetto solipsistico, bensì ad un soggetto dell'esperienza che percepisce *insieme* ad altri soggetti, nelle medesime modalità psicofisiche.

Detto altrimenti: per poter risolvere la questione dell'obiettività della conoscenza della cosa nella sua verità e, dunque, di una costituzione cosale obiettiva è necessario un passaggio dall'esperienza solipsistica a quella intersoggettiva, in cui la “vera cosa” diviene quell'«oggetto che si mantiene identico nella molteplicità di manifestazioni di una pluralità di soggetti [...], la *cosa fisicalistica* determinata in termini logico-matematici», che resta «la stessa sia quando è costituita solipsisticamente sia quanto è costituita intersoggettivamente».⁴

2. *L'ineludibilità dell'altro per la costituzione cosale*

Per raggiungere la conoscenza apodittica della cosa e, dunque, dar forma ad una sua costituzione obiettiva, occorre necessariamente il confronto con l'altro, con la sua prospettiva. Ammettiamo che due soggetti, due punti zero di orientamento, osservino la medesima cosa, un cubo colorato da diverse prospettive. Il soggetto che osserva dal punto A afferma di vedere un cubo rosso, il soggetto che

³ *Ivi*, p. 80.

⁴ *Ivi*, p. 84.

osserva dal punto B dichiara che il cubo è blu. Entrambi sanno di parlare dello stesso oggetto, ma lo descrivono diversamente. Per entrambi il cubo ha un unico colore che viene definito diversamente in relazione ai due differenti punti di osservazione. Le questioni che emergono in tale esempio sono principalmente due: come possiamo parlare di un'identità dell'oggetto in questione? Come si rende possibile una sua costituzione obiettiva, se i punti di vista sono differenti? Detto altrimenti: come possiamo dire che, «nonostante i cambiamenti delle datità della manifestazione» per i diversi soggetti di una medesima esperienza, persevera un'identità cosale di quella cosa che, «attraverso queste manifestazioni, si manifesta»?⁵

La risposta offerta dalla fenomenologia husserliana è apparentemente molto semplice e intuitiva. In realtà, afferma Husserl, «ogni soggetto ha un proprio "spazio di orientazione", ha un proprio "qui", ha un suo possibile "là", e questo "là" si determina in base al sistema di direzioni del destra-sinistra, sopra-sotto, davanti-dietro. Ma la forma fondamentale di qualsiasi identificazione di datità intersoggettive provviste di uno statuto sensibile è tale che queste datità fanno parte necessariamente di un unico e medesimo *sistema di luoghi*; l'obiettività di questo sistema si rivela nel fatto che qualsiasi "qui" è identificabile, insieme con qualsiasi "là" relativo, rispetto a ogni nuovo "qui" che si produce a ogni "movimento" del soggetto, e quindi anche rispetto a qualsiasi altro "qui" che sia il "qui" di un altro soggetto».⁶

La presenza inequivocabile di uno *spazio obiettivo* alla base della possibilità degli spazi di osservazione e di quello occupato dalla cosa osservata è, pertanto, il contesto in cui avvengono le differenti osservazioni del cubo, preso ad esempio poco sopra. Nel caso specifico, è possibile attuare, per ciascun soggetto, quello che Husserl chiama il "movimento" relativo. Tale movimento è possibile per il determinato soggetto A dell'esperienza che, dal "qui" in cui si trova, osservando il "là" del suo compagno di osservazione e il "lì" in cui è posto l'oggetto, *può volontariamente spostarsi e, cambiando di posto con l'altro osservatore, può scorgere la differente colorazione del cubo descritta dal soggetto B e affermare, in ultima analisi, la differenza di prospettiva sull'unicità del colore precedentemente esperita*. Ovviamente, questa nuova esplicitazione, in merito all'identità della cosa-cubo osservata,

⁵ *Ivi*, p. 90.

⁶ *Ivi*, p. 85.

pur arricchendo naturalmente la conoscenza della cosa in oggetto, non ne modifica l'identità. *La cosa resta pur sempre la stessa di prima*: solo che ora, per così dire, il soggetto dell'esperienza A che si è spostato e ha visto un nuovo colore, ha conosciuto una sua ulteriore manifestazione. Per questa ragione, è possibile affermare che «la cosa è una realtà in quanto unità di una molteplicità di manifestazioni che sono connesse in modo regolato. E questa unità è un'unità intersoggettiva».⁷ Non potrebbe infatti essere altrimenti: per il soggetto solipsistico la cosa potrebbe anche darsi in uno spazio immaginato, fantasticato e soggettivo relativo. L'obiettività in cui la cosa è riconosciuta in uno spazio obiettivo e osservata, all'interno dello spazio che occupa, pur nella differenza delle manifestazioni in cui si offre, è invece obiettivamente tale: non un *solus ipse*, ma una comunità di soggetti «che stanno tra loro in un rapporto entropatico, soggetti che, nonostante i cambiamenti delle datità della manifestazione, possono accertarsi intersoggettivamente dell'identità di ciò che, attraverso queste manifestazioni, si manifesta.

Per principio, l'identità della cosa è dunque intersoggettiva»⁸ ed è un rapporto entropatico con l'altro a mettere in luce, seppure nella diversità delle sue manifestazioni, l'identità della cosa che si offre in uno spazio obiettivo, neutro, non meramente soggettivo. Qui, in tale spazio, il soggetto A come il soggetto B possono cambiarsi di posto e valutare, dai differenti punti di osservazione, l'unicità della medesima cosa osservata e da qui descriverla come “obiettivamente vera” per noi soggetti dell'esperienza.

3. *L'esperienza di trasposizione per la costituzione dell'altro*

Ora, sebbene l'altro sia fondamentale per la scoperta di un'obiettività spaziale in cui entrambi ci possiamo muovere per poter osservare in maniera sempre più dettagliata la medesima cosa, e se quest'ultima riceve la possibilità di una sua descrizione obiettiva soltanto mediante quel movimento di trasposizione dall'uno all'altro soggetto dell'esperienza, così da dire che la stessa cosa è la medesima cosa *anche* dall'altra parte (seppure con nuove caratteristiche), la sua osservazione e il suo modo unico “di stare là” nell'esperienza osservativa, sollevano

⁷ *Ivi*, p. 88.

⁸ *Ivi*, p. 90.

dei dubbi. Come è possibile dire che l'altro "che è là" abbia la mia stessa capacità osservativa o che, invece, non stia magari fingendo e il suo dire di vedere la cosa non sia piuttosto una allucinazione o immaginazione? Detto con altre parole: come possiamo verificare che l'altro abbia le stesse potenzialità percettive che riconosco in me, nel momento in cui percepisco e osservo il percepito in un determinato modo?

La ricerca fenomenologica di obiettività della conoscenza al fine di una costituzione cosale apodittica si vede costretta, da tali domande, a virare verso un presupposto fondamentale, senza la cui chiarificazione nulla può dirsi con chiarezza e distinzione. L'altro e la sua costituzione si impongono ora come questioni assolutamente improrogabili.⁹ È, infatti, evidente che, se obiettivo della fenomenologia è acquisire una certezza e un'apoditticità gnoseologica di ciò che si conosce e, inoltre, se, come si è detto, ciò può avvenire solamente in maniera intersoggettiva («*effettivamente*, sottolinea Husserl, la costituzione si realizza intersoggettivamente»¹⁰) in quanto, da sé, il solipsista non ha alcuna conferma della validità delle sue asserzioni, è allora altrettanto evidente la necessità di rivolgere a questo punto l'attenzione all'altro osservatore.

Precisamente, si chiede Husserl sempre partendo dall'Io puro, chi è per me l'altro? Dapprima la risposta è la stessa che daremmo se ci si chiedesse che cosa è quel tavolo. Il tavolo è per l'appunto un oggetto che io osservo, un corpo che si trova nello spazio condiviso. Anche l'altro, ad un primo sguardo, appare come un corpo che occupa un determinato spazio, nello spazio condiviso. Tuttavia il corpo dell'altro, a differenza del corpo-tavolo, presenta delle analogie con il mio proprio corpo. Come definire, allora, con chiarezza, questo particolare tipo di corpo?

Per rispondere a tale quesito, l'indagine husserliana richiede innanzitutto la riconsiderazione da parte dell'Io puro, a cui erano approdate le indagini della fenomenologia trascendentale, al «*soggetto psichico reale*» o «soggetto empirico»,¹¹ ossia la necessità di chiarire fenomenologicamente, *partendo dalla percezione* in primis *del mio corpo*, quale sia l'analogia con il corpo dell'altro, che presenta notevoli

⁹ Interessante, a riguardo, la riflessione sulla categoria del "vincolo" in Husserl, che coinvolge anche questa necessaria coimplicazione, proposta da De Monticelli nel suo ultimo lavoro su Husserl (cfr. R. DE MONTICELLI, *Il dono dei vincoli. Per leggere Husserl*, Garzanti, Milano 2018).

¹⁰ E. HUSSERL, *Idee per una fenomenologia pura*, cit., p. 91.

¹¹ *Ivi*, p. 97.

differenze da quella con il tavolo. Che cosa diversifica sostanzialmente le due tipologie di corpi da me osservati, da un lato, cioè, quella dell'oggetto tavolo, da un altro, invece, quella del mio corpo proprio, simile a quello dell'altro?

In primo luogo, osservando l'altro corpo che si muove, sono indotto a tornare a me, ad osservare il fatto che siamo due corpi diversi che, a differenza del corpo-tavolo, si possono liberamente muovere. Inoltre, a differenza del tavolo, ciascuno dei corpi, il mio e quello dell'altro, presentano una reattività, ossia delle cosiddette proprietà psichiche che gli oggetti cosali non sembrano manifestare (ad es.: lanciando una palla contro l'altro, ho una reazione da parte sua, mentre, al contrario, nel caso in cui dovessi compiere la stessa azione rivolgendomi al tavolo, non l'avrei: quest'ultimo non si sposta volontariamente, ossia non reagisce). L'altro corpo manifesta cioè, come me, una sua propria reattività, nel fatto «che, nell'insieme, date certe circostanze fisiche, si “comporta” e reagisce secondo certe regole, sente così e così, percepisce così e così, ecc.». ¹²

A questo punto, resta solo da chiarire come sia possibile descrivere fenomenologicamente come, nell'altro corpo proprio, analogo al mio a causa di questa identica capacità reattiva o psichicità, vi sia una realtà psichica personale e, quindi, una capacità percettiva e un'attività di coscienza simile alla mia. Osservando, infatti, ad esempio, la mia mano toccare un tavolo e, al contempo (in una *duplice apprensione*¹³), toccando la mia mano che tocca il tavolo, posso riconoscere la mia *volontaria capacità percettiva*. Se la fenomenologia riesce ad affermare in evidenza che questa apprensione vale anche per l'altro e, pertanto, a descrivere la similarità del suo atto percettivo al mio, allora la possibilità di una costituzione intersoggettiva e, dunque, apodittica della cosa, è ancora possibile.

4. *Il nucleo originario dell'altro, oltre la realtà psicofisica*

La possibilità di una simile descrizione è offerta dalla *apprensione*, con la quale nel corpo vivo che si muove di fronte al mio, *si presenta-insieme* un modo psichico implicitato dietro il movimento di quel corpo. Mediante l'*apprensione*, detto altrimenti, Husserl ritiene

¹² *Ivi*, p. 131.

¹³ Cfr. *ivi*, p. 149.

che sia possibile attribuire agli altri la stessa interiorità dello psichico che incontro in me stesso: «la mano dell'altro che tocca qualche cosa, e che io vedo, mi appresenta la prospettiva [*Ansicht*] solipsistica di questa mano e tutto ciò che le deve inerire nella compresenza presentificata». ¹⁴ Come a dire, poiché io ho esperienze tattili e quando tocco un oggetto ho delle precise sensazioni, l'altro che tocca lo stesso oggetto ora, sta provando delle sensazioni, come sarebbe capitato a me "al suo posto".

Per di più, tale appresenza comporta anche un passaggio ulteriore che si connette, sempre in appresenza, a quelle sensazioni. Dietro le sensazioni vi è infatti uno specifico sentire dell'individuo psichico: è questa la sua peculiare vita interiore. «[...] La manifestazione dell'uomo estraneo, osserva infatti Husserl, comporta anche [...] l'interiorità dei suoi atti psichici. L'inizio è anche qui una compresenza trasposta [...]». ¹⁵

Oltre ad affermare che l'altro ha localizzazioni di sensazioni e esperienze tattili come le mie, semplicemente trasponendomi nel suo corpo "come se" fosse il mio, in virtù di questa analogia del sentire (*empfinden*) che si compie in appresenza, per *Einfühlung* (per via empatica o, in Husserl, per trasposizione), posso anche scoprire la "compresenza trasposta" di una vita interiore nell'altro, vale a dire, la presenza aggiunta di una vita spirituale propria soltanto di quella persona che ora è là, e che osserva, ha sensazioni, emozioni, sentimenti e così via. Tale sua vitalità soprattutto mi consente di dire che l'altro ha una coscienza percettiva e che, infine, è in grado, in maniera assolutamente identica alla mia, di percepire una realtà cosale e di dar forma, insieme a me, ad un vissuto della cosa, alla costituzione oggettuale.

L'obiettivo è dunque raggiunto. La costituzione obiettiva è possibile in maniera rigorosa perché, accanto al soggetto dell'esperienza, vi sono altri analoghi soggetti dell'esperienza in grado di confermare la validità del suo processo costitutivo.

Ma a quale prezzo? La costituzione dell'altro è avvenuta in maniera rigorosa e apodittica mediante appresentazioni e atti traspositivi. Eppure egli non sembra diverso da un nuovo oggetto, anche se reattivo e sensiente, dell'io solipsistico. Il suo vivere interiore è ammesso, *com-portato* dal suo agire, dal suo corpo attivo e reattivo. Ma questo riconoscimento dell'altro e della sua realtà psichica non aprono ad una vera relazione,

¹⁴ *Ivi*, p. 168.

¹⁵ *Ibidem*.

ad un'interazione, con l'Io: il *solus ipse* non sembra affatto uscito dal suo isolamento e dalla sua incomunicabilità effettiva con i diversi mondi interiori o, altrimenti detti, con gli altri soggetti di esperienza.

Riflettendo proprio su queste problematiche, in particolare sulla questione dell'*einfühlen* (localizzare sensazioni "come se" fossi nell'altro), l'assistente e allieva di Husserl, Edith Stein si chiede: se «un amico viene da me e mi dice di aver perduto un fratello ed io mi rendo conto del suo dolore. Che cosa è questo rendersi conto?». ¹⁶ Pur non conoscendo questa persona che è venuta a mancare, pur non essendo la sorella, pur non essendo colpita direttamente dal suo dolore, *riconosco* la sofferenza del mio amico, la riesco a sentire o, in una sola espressione, "mi rendo conto del suo dolore": ma come spiegare, da un punto di vista fenomenologico, "questo rendersi conto del dolore altrui?". «Quel che vorrei sapere, continua la fenomenologa, è cosa sia di per sé tale rendersi conto e non attraverso quali vie sia possibile giungere ad esso». ¹⁷

Il cambiamento di prospettiva è subito evidente: non le vie attraverso cui si giunge alla trasposizione e all'appresenza di una eventuale vita interiore, ma la *condivisione emozionale* con il suo vivere, sebbene da due prospettive differenti (in uno, l'emozione è originaria, nell'altro, invece, non lo è ¹⁸) ci dice qualcosa sulla personale e unica vita emozionale dell'altro. La fenomenologia di Husserl, in effetti, non spiegava in questo modo l'appresenza: essa si fermava a parlare di una localizzazione di sensazioni riconosciuta, per trasposizione, anche all'altro e così descriveva, in appresenza, appunto, un suo mondo interiore. Ma di quanto poi l'altro, oltre alle sensazioni, sia in grado di caratterizzare profondamente il suo vissuto, nulla si dice, come se l'altro, in ultima analisi, altro non fosse che l'anonimo oggetto del *solus ipse* del fenomenologo. Eppure l'atto percettivo, quello che dovrebbe dar forma ad una costituzione sensata e utile all'umano, è accompagnata anche da un altro livello del sentire che va al di là della reattività psichica e che appartiene, più propriamente, a quella che anche Husserl descriveva come vita spirituale. Questa vita ha una sua importanza

¹⁶ E. STEIN, *Il problema dell'empatia*, tr. it. di E. Costantini, E. Schulze Costantini, Studium, Roma 1998, pp. 71-72.

¹⁷ *Ivi*, p. 72.

¹⁸ L'atto empatico, per Stein, non è infatti altro che un particolare tipo di vissuto e, precisamente, è quel «vissuto non-originario, che manifesta un vissuto originario» (*ivi*, p. 84).

sostanziale, in quanto, come egli stesso aveva detto, *si presenta insieme* al vivere psichico, in quanto, poi, sta alla base della motivazione che spinge un particolare “altro” in una direzione piuttosto che in un’altra, in quanto, infine, delinea l’altro come quell’imprevedibile essere corporeo analogo a me, eppure infinitamente diverso e assolutamente impenetrabile, come “nucleo della personalità”, «consistenza immutabile del suo essere che non è il risultato dello sviluppo, ma che al contrario impone allo sviluppo stesso un certo andamento»,¹⁹ unico e irripetibile. Eppure una possibilità di incontro reale con l’altro, come non-oggetto dell’Io, ma altresì come “nucleicità” indipendente e unica,²⁰ esiste: il mio “rendermi conto”, come diceva Stein, del suo sentire, il mio poter-comprendere il suo mondo interiore, *sentendolo indirettamente*, può avvicinarci; può, cioè, divenire una *promessa* e, al contempo, *premessa* per una comunicazione effettiva, autentica, fondamento per una reciproca costituzione inter-personale.

Parte seconda: la sconfitta della costituzione egologica dell’altro

1. *Oltre la costituzione dell’ego*

Seguendo la sollecitazione offerta dalla filosofia di Edith Stein, ci sembra di poter intendere ora la problematica della costituzione da una prospettiva diversa. Piuttosto che diretta alla apoditticità e ad una conoscenza oggettiva dell’altro, la costituzione intersoggettiva potrebbe mirare alla costituzione di uno spazio condiviso in cui l’*autenticità* diviene quella di una comunicazione tra persone reali, tra vissuti psichici e emozionali, e non tra ego e alter ego. Si tratterebbe, detto in altri termini, di un “appaiamento” che miri all’uscita di sé da parte dell’ego, al suo “sacrificio”, per lasciar essere l’altro «come indipendente dalla percezione che lo scopre e lo coglie [...] e non soltanto come oggetto».²¹

¹⁹ E. STEIN, *Psicologia e scienze dello spirito* tr. it. A.M. Pezzella, Città Nuova, Roma 1999, pp. 123-124.

²⁰ È questo il «libero appartenersi, stare-in-sé dell’anima», lo definisce Falkovitz (H.-B. GERL-FALKOVITZ, *Konstitution der Person aus dem Sinnereignis bei Edith Stein*, in M. Knaup – H. Seubert [Hg.], *Grundbegriffe und –phänomene Edith Steins*, Herder, Freiburg 2018, p. 106).

²¹ E. LEVINAS, *Tra noi. Saggi sul pensare l’altro*, tr. it. E. Baccarini, Jaca Book, Milano 2016, p. 34.

Il lasciar essere l'altro, malgrado l'ego e il suo tentativo di sottomissione tipico dello gnoseologismo solipsistico, significa riconoscere che la comprensione totale dell'altro, il mio possesso del suo mondo, non è possibile: «ciò che in lui sfugge alla comprensione, sottolinea Levinas, è proprio lui, l'essente», il suo esserci, la sua possibilità. Posso invero tentare di annullarlo in una costituzione intersoggettiva "neutra" in cui un Io puro ne parla come di un costituito dall'Io stesso: tuttavia, anche in tal modo, sarebbe proprio il suo esserci, la sua essenza di altro di "infinitamente altro" dall'Io, a restare nascosta. Quello che costituiremmo, allora, altro non sarebbe che una immagine o copia dell'ego, un alter ego, appunto, ma non l'altro. Uccidendo la vera alterità dell'altro, l'Io nega infine anche se stesso: il *solus ipse*, come scriveva Husserl, è di per sé un non senso. L'Io si dà in interrelazione. Ma l'interrelazione non è fatta di cloni dell'Io, bensì di alterità concrete intese come altre dall'ego puro. Così, nella costituzione di un astratto "alter", l'Io puro resta sospeso nella sua solitudine, benché accerchiato da alterità reali, in quanto, paradossalmente, per la sua cecità e chiusura all'alterità, non fa che riprodurre la presenza dell'altro. L'essente dell'altro, infatti, continua a manifestarsi, nonostante la chiusura verso di lui, il suo "assassinio", l'uccisione cioè della sua "indipendenza", da parte dell'Io puro, in quanto questo assassinio è anche esso irreali, un processo astrattivo. L'essente altrui si muove all'orizzonte di ogni operazione egologica e si impone nei pressi dell'Io con il suo esserci, con il suo essere essenzialmente "volto": allora, la tentazione dell'Io di una «negazione totale che misura l'infinito di questo tentativo e la sua impossibilità», diviene imposizione, «presenza del volto»,²² da cui l'Io non può sfuggire. Il volto si impone all'Io puro e resiste mostrandosi con fermezza. Ma, alzare gli occhi aperti e guardare all'orizzonte, schiudersi alla realtà dei corpi che si fronteggiano, significa lasciarsi attraversare effettivamente dalla trascendenza della diversità. Significa arrendersi alla potenza dell'altro, alla vera alterità, all'«altrimenti».²³

L'altro mi colpisce, attrae la mia attenzione portando con sé, esattamente come avviene nel rapporto con la cosa, la sua insostituibile essenza. L'altro impone il suo volto ai miei occhi e in questa imposi-

²² *Ivi*, p. 39.

²³ *Ibidem*.

zione avviene la relazione, una relazione che mi trova passivo (da cui non posso sottrarmi) e che si basa, esattamente su ciò che Stein aveva scoperto come un *venire intaccati emotivamente dal vivere emozionale dell'altro*, similmente al fenomeno acustico della "simpatia". Il "rendersi conto" del vissuto emozionale dell'altro, equivale per l'appunto ad un essere coinvolti, seppure indirettamente, dal suo mondo, dalla sua interiorità; significa altresì fare i conti con le sue espressioni, con le sue reazioni personali, e, più in generale, con tutto ciò che lo caratterizza nella sua unicità. Ma il volto non "apre", non dispiega, non rende descrivibile e conoscibile l'altro nella sua pienezza. Gli adombramenti comportati del volto sono una sconfitta per l'ego: il volto evoca soltanto la sconfitta della costituzione del suo essere, e, al contempo, ribadisce la riproposizione perpetua di un essente, a cui non si sfugge ma che, invece, dal canto suo, continua infinitamente a sfuggire. Tuttavia, ci chiediamo, questa condanna, «il nostro rapporto con l'infinito, irriducibile alla comprensione»,²⁴ può divenire una promessa/premessa per la costituzione di una comunicazione effettiva tra me e l'altro che abbia come finalità una costituzione reciproca "senza pretese" gnoseologiche?

2. La promessa di una costituzione intrapersonale "senza pretese"

La sconfitta della costituzione egologica dell'altro è riconducibile, per quanto detto, primariamente a due fattori: il primo riguarda il fatto che, nella husserliana esperienza di trasposizione, quanto l'Io puro costituisce, altro non è che un'ulteriore monade (chiusa e isolata dalla comunicazione), il cui vissuto personale si rispecchia soltanto appresentandosi dentro il mio vissuto, nella trasposta localizzazione delle sue sensazioni, "come se" fossi al suo posto (*einfühlen*). A differenza di quanto asseriva l'atto empatico di Stein, nell'esperienza di trasposizione husserliana non sembra emergere alcun contatto con il vissuto reale dell'altro; piuttosto, come con la cosa, l'Io si correla all'altro mediante una localizzazione di sensazioni, rivolte al suo corpo e, in appresentazione, al suo mondo psichico. Fermo alla percezione e, in seguito, al vissuto dell'altro appresentato, però, l'Io non "si rende conto" del vivere emozionale dell'altro e, in tal modo, perde l'ocasio-

²⁴ *Ivi*, p. 40.

ne tanto sottolineata da Edith Stein, di esperire l'originarietà dell'altro e, infine, *di rimando*, di scoprire un'originarietà di ciascuno, propria dell'*anima dell'anima*, «centro dell'esistenza umana»,²⁵ «nucleo della personalità».

L'altro aspetto che, con ogni probabilità, sembra portare al fallimento definitivo la costituzione egologica dell'altro concerne, invece, il non aver considerato fino in fondo il contenuto dell'appresentazione nell'altro corpo: «molto, ammetteva Husserl, può venire e infatti viene "supposto", co-appreso, posto implicitamente in un modo più o meno indeterminato e vago».²⁶ Ma tale supposizione, sebbene coerente e comprensibile all'interno di una riduzione trascendentale, non parla di un'alterità che si caratterizza appunto, per il suo essere-altra. Tale alterità appare piuttosto come un alter-ego (un analogo dell'ego), ipotizzato sulla scorta di una trasposizione che l'Io compie nell'altro *restando sempre*, tuttavia, *il solo e identico Io che si sposta e si mette in un'altra prospettiva, come se fosse un altro ego*.

Tale esperienza, per di più, sembra mostrare due ulteriori conseguenze: la prima riguarda il fatto che l'unico agente o ego, *solo protagonista* della costituzione, non conosce un'alterità vera e propria, ma soltanto un suo vissuto che, alla fine, va verso una «neutralizzazione dell'Altro»;²⁷ l'altra conseguenza, invece, ancora più imponente, sembra essere il trionfo di un differire che sfugge continuamente alla percezione o alla co-appercezione, tutte le volte che si parla di realtà spirituale "supposta" e "co-appresa", implicita e vaga.

L'obiettivo della costituzione egologica dell'altro sembra dunque arrestarsi ad una descrizione solipsistica; tuttavia questa può essere considerata una sconfitta soltanto se si pretende di andare ad affermare, per poi conoscerlo, un essere, quale quello spirituale e nucleico, che caratterizza la persona umana. Tentare di conoscere tale realtà è una sorta di *tradimento* in cui la sua peculiarità più profonda viene ipotizzata e fraintesa e così «diventa concetto. Conoscere significa impossessarsi dell'essere a partire da niente o a ridurlo a niente, privarlo della sua alterità».²⁸

²⁵ E. STEIN, *La struttura della persona umana*, tr. it. M. D'Ambra, riv. da A.M. Pezzella e M. Paolinelli, Città Nuova, Roma 2013, p. 129.

²⁶ E. HUSSERL, *Idee per una fenomenologia pura*, cit., p. 243.

²⁷ E. LEVINAS, *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, tr. it. S. Petrosino, Jaca Book, Milano 2004, p. 41.

²⁸ *Ivi*, pp. 41-42.

Oltre tale costituzione dell'ego e, pur restando nelle intenzioni della fenomenologia, potremmo tornare a guardare, seguendo l'indicazione di Edith Stein, a ciò che nel vissuto dell'Io fa emergere un'originarietà del sentire altrui. Tale emergenza è sì in me, nel mio vivere, come anche sosteneva Husserl. Tuttavia, a differenza dell'esperienza di trasposizione, lo è in maniera "non-originaria", indiretta: non mi pongo direttamente dal punto di vista dell'altro e guardo con i suoi occhi, ma esperisco il suo vivere in una modalità speciale, *indirettamente, restando al mio posto*. Per tali ragioni, non posso darne descrizioni esaustive, ma soltanto "rendermi conto" della *differenza* tra il suo e il mio sentire: in altre parole, *della distanza, nella condivisione*. Non posso però pretendere di conoscere, fino in fondo il suo sentire: pur rendendomi conto, non posso dire, con certezza, ciò che sta vivendo l'altro, perché appunto è il *suo* vivere e non il mio. Eppure, affidandomi ad una intuizione non sensibile, né tantomeno eidetica o intellettuale, ma "emozionale", posso esperire *emozionalmente* l'emergere del suo vissuto emozionale e, quindi, di una *differenza* tra noi, che appare *comprensibile* ma, al contempo, *incolmabile*. Come a dire: "mi rendo conto" di chi sei, del fatto che *ci sei* e di quello che stai vivendo, ma non possiedo, non afferro pienamente l'essenza del tuo vivere.

Rinunciare alla pretesa di costituzione obiettiva dell'alterità da parte dell'ego, equivale allora a non pretendere una descrizione, una concettualizzazione di quella differenza, ma lasciare che questa diventi il tema principale di una costituzione intrapersonale. Tale costituzione, a sua volta, non può che nascere dal superamento della volontà gnoseologica di *espropriazione* dell'indipendenza dell'altro, per riaffermare, di contro, il primato di un'emergenza del suo nucleo, in tutte quelle relazioni contrarie al possesso. Qui "apertura" significa "rendersi conto", «esposizione di sé ad un altro»,²⁹ *sentire sulla propria pelle* qualcosa che appartiene ad un mio simile con cui ora sono in comunicazione. Significa, detto altrimenti, *lasciarsi intaccare dalla differenza* di un sentire che non è mio, ma che posso riconoscere, oltre la coscienza, oltre la ragione, come "comprensibile", come, insomma, *differenza che consente la comunicazione tra persone*.

²⁹ E. LEVINAS, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, tr. it. S. Petrosino e M.T. Aiello, Jaca Book, Milano 1991, p. 105.

La differenza diviene allora *prossimità*,³⁰ *promessa* e *premesse* per una comunicazione effettiva che non miri alla violenza dell'esproprio dell'alterità, in qualsiasi forma di appropriazione e possesso da parte dell'ego; ma piuttosto celebrazione dell'*indipendenza* dell'altro il quale, col suo volto, segna il differire e, al medesimo tempo, la possibilità di una relazione autentica di libertà.

³⁰ Di tale avviso ci sembrano le riflessioni contenute in V. PETITO, *Prossimità e significazione. Una riflessione su Emmanuel Levinas*, in «*Dialegethai. Rivista telematica di filosofia*» [on line], anno 20 (2018).